

UNIVERSITE DE LUBUMBASHI

MITUNDA

Revue des Cultures Africaines

- **Justin BANZA Bwanga Wa Banza**
Editorial
- **BANZA Mwepu Mulundwe**
La philosophie pour quoi faire à l'aube du 21^{ème} siècle ? Essai de justification (1-13)
- **BANZA Mwepu Mulundwe et MUHOTA Tshahwa**
Mythe, mythologie et philosophie africaine (14-24)
- **Corneille NGOY Kalulwa Kasongo**
Le marketing de la connaissance médiatisée par les nouvelles technologies de l'information et de la communication dans l'enseignement supérieur et universitaire en RDC. Regard sur l'Université de Lubumbashi (25-35)
- **Daniel CANDA Kishala**
Le visage d'un texte : Essai d'une lecture sémiostylistique. Réflexions sur les braderies évoquées dans les littératures africaines francophones d'Amuri Mpala L (36-50)
- **IPO Abelela**
Structure et techniques de l'argumentation publicitaire : cas de la publicité audio visuelle en RDC (51-63)
- **Jean Paul BIRURU Rucinagiza et Joseph KASONGO Tshinzela**
La pertinence du chant « *NGENDELA PENYE* » dans le rite de Mbombo (64-73)
- **Joseph KASONGO Tshinzela**
Mbombo : une génération métaphysique (74-86)
- **MPALA Mbabula**
Sur la conception de l'au-delà dans l'Egypte antique (87-103)
- **MUTONKOLE Lunda- wa- Ngoyi**
Linguistique, culture et écologie : plaidoyer pour le plurilinguisme (104-119)
- **NSENGA Kapole Wampala**
Le discours social dans l'Empereur Ntambo wa Tubonge de Kiluba Mwika Mulanda (120-130)
- **NSENGA Kapole Wampala et Daniel CANDA Kishala**
Qu'est-ce que le théâtre ? (131-137)
- **Sébastien SHINDANO Mpoyo – E – Tambwe**
Le phénomène enfants de la rue et les mass média : considérations éthiques (138-150)
- **Sébastien SHINDANO Mpoyo – E – Tambwe et Simon KAYEMBE Malindha Tshikuta**
Le roman philosophique dans la littérature congolaise : un effort à fournir (151-158)

- **Simon KAYEMBE Malindha Tshikuta**
La socialité d'un conte merveilleux cokwe : cishimu ca kamulya (159-175)
- **Simplice ILUNGA Monga et Toussaint MUSHID Kaur**
La spiritualité dans les sectes en République Démocratique du Congo : regard critique (176-191)
- **Toussaint MUSHID Kaur**
Le congolais et le devenir de la République Démocratique du Congo : considérations psychosociologiques (192-206)
- **Vincent KABUYA Kitabi**
L'humanisme senghorien face à la construction de l'universel (207-215)

PRESSES UNIVERSITAIRES DE LUBUMBASHI

Presses Universitaires de Lubumbashi

B.P. 1825, LUBUMBASHI, R.D. CONGO

EDITORIAL

Après plusieurs années d'interruption, revoici la revue Mitunda, tel le Phénix qui renaît de ses cendres.

Cette reparution ne peut que constituer un soulagement, car elle offre une tribune pour l'étude des lettres et des civilisations africaines, et particulièrement des lettres et civilisations congolaises.

Ainsi ce numéro spécial se veut le carrefour, la confluence de certains paradigmes que manifeste la métissité des thèmes développés.

Le lecteur trouvera donc des articles qui sont aux confins de la linguistique et de la littérature, des articles de littérature, de linguistique, de psychologie, de communication et enfin des articles de philosophie diversement traités.

Il ne reste plus qu'à souhaiter une longue vie à la revue Mitunda. Puisse-t-elle servir encore longtemps de forum aux cultures africaines et congolaises.

Le Secrétaire de rédaction

Justin BANZA BWANGA WA BANZA
Professeur Associé

MBOMBO : UNE GENERATION METAPHYSIQUE.

Par Joseph KASONGO TSHINZELA
Assistant à l'Université de Lubumbashi.

Chez les lubà du Kàsaayi, la maternité suscite une joie et des espérances très grandes. Ainsi une femme féconde donne naissance, en moyenne, à six enfants. Les nouveaux mariés entendent souvent ces vœux : « Nwalela baluma, nwalela bakaji », ce qui signifie : « *ayez des garçons et des filles* ». Ou encore : « *Dans les neuf mois puisse votre maison résonner des pleurs d'un bébé* ». Les belles-mères surveillent le calendrier.

En conséquence, l'absence d'enfant ou l'accouchement des mort-nés sont considérés comme un malheur. Les femmes qui n'arrivent pas à concevoir ou à donner naissance à des enfants viables essaient de guérir leur stérilité. L'enfant Mbombo est de ceux-là. Il vient au monde suite à une longue et exigeante période ascétique ou la parole notamment joue un rôle important dans la réalisation du rêve de la maternité.

Nous osons donc penser que la vie de l'enfant Mbombo est due davantage au phénomène métaphysique auquel participe l'effet de la parole, plus qu'au processus naturel de jonction des cellules qui évoluent en grossesse jusqu'à la naissance.

En quoi consiste ce complexe métaphysique ?

La thèse que nous essayons de démontrer au cours de cette étude s'articule en deux points essentiels. L'analyse de la génération métaphysique de Mbombo du point de vue lexico sémantique et l'analyse de la génération métaphysique de Mbombo, du point de vue rituel.

I. Le point de vue lexico sémantique. Mbombo : qui est-ce ?

Les noms Mbombo et Cibola se rencontrent dans la société Luba Kasaayi avec trois acceptations. Ils désignent alors :

- des noms propres d'hommes ou des femmes reçus de manière traditionnelle, c'est-à-dire par répétition des noms de la liste généalogique ou par les amis et connaissances.

- des noms de l'enfant dont la naissance et la survie ont été favorisées par le fétiche de Mbombo ou Cibola.
- des noms du fétiche qui soigne les fausses couches, les avortements successifs et qui favorise la survie des enfants fragiles.

Nous examinerons ici la spécificité de la réalité que désignent ces termes.

On appelle « Mbombo Mujangi » ou « Cibola » un enfant dont la naissance et l'existence sont dues aux efforts et au savoir-faire d'un guérisseur. G.A. SMAL et J.W. MBUYI (Sd :20) affirment qu' « une femme qui avait beaucoup de fausses couches dont les enfants mouraient toujours, allait chez un féticheur ; celui-ci la soignait d'une façon particulière. Et à la naissance, l'enfant recevait le nom de Mbombo, Mujangi ou Tshibola »⁽¹⁾. A en croire KATENDE C. (1977)⁽²⁾ qui écrit sur les enfants spéciaux, Mbombo est vraiment un enfant spécial. D'abord sa naissance est entourée des circonstances particulières : les décès successifs et les rites qu'observe sa mère. Ensuite l'octroi d'un nom spécifique : Mbombo Mujangi ou Cibola. Nos observations sur le sens de ces noms sont les suivantes :

1.1.1. Mbombo

Ce terme vient du verbe Kubomba

Ku- préfixe verbal Cl₁₅

-bomb- radical qui signifie exterminer, ne pas avoir de continuité.

-a finale.

Outre cette forme verbale, le Ciluba atteste un substantif dérivé du radical -bomb-. C'est le substantif Cibombo dans lequel on retrouve : Ci-, préfixe nominale cl₇ et -bombo : thème nominal signifie cendre d'herbes brûlées dont on extrait le sel indigène.

Cette analyse est soutenue par le dicton :

Baakuseka wapanda,	<i>(Il vaut mieux qu'on se moque de toi pourvu que tu sois en vie</i>
baakudila wabomba	<i>plutôt que d'être pleuré du fait de la déconfiture).</i>

1.1.2. *Mujangi*

C'est un substantif de la classe 1 qui forme son pluriel dans la classe 2. Mujangi/bajangi. Ce substantif signifie mort, revenant. Il dérive du verbe « kujanga » qu'on peut analyser en ku- préfixe verbal cl₁₅, -jang-, radical et -a la finale.

Le radical -jang- porte le sens d' « évoquer », se dénuder pour offenser les autres, les rendre honteux ou pour leur jeter des mauvais sorts, les maudire. Cependant le nom mujangi, dans l'usage fonctionne comme un adjectif plutôt qu'un nom. Car il détermine le nom Mbombo. Ainsi Mbombo Mujangi signifie « Mbombo le revenant ».

1.1.3. *Cibola*

Ce nom est un substantif de la classe 7 dérivé du radical verbal -bol- qui signifie pourrir, mouiller. Toujours de -bol-, dérive un autre substantif de la classe 11 : lubola. Il s'agit d'une maladie que contracte un couple uni par un mariage incestueux. Une maladie caractérisée par les avortements successifs, et la naissance des enfants fragiles. Mais la même maladie, lorsqu'elle frappe un mariage exogamique, est autrement désignée : « Cifwaka » terme qui donne : ci- préfixe nominal cl₇, -fu- radical : mourir, -ak- suffixe réversif transitif qui indique la répétition et -a la finale.

Ces deux maladies se soignent dans les rites de Mbombo. Aussi ressort-il de l'analyse de ces différents termes des liens sémantiques évidents d'une part entre le groupe des mots « extermination, cendre, mort et pourriture » ; et d'autre part « évoquer ». Il existe des degrés dans la conception de la mort. Une personne apparemment vivante à laquelle le sorcier a déjà pris l'âme est un mort, quoi que encore en vie.

Ce point de vue est soutenu par les paroles de deux chansons des rites de Mbombo.

Dans **Uyaya Ku Cyanda** :

« Muloji nnyawu mudya micima
ne tonyi.

*(vois le sorcier a déjà mangé et le foie
et le pancréas.)*

Et la deuxième chanson (**waya**) complète

« Nansha bakwata

(Même pris dans le piège des sorciers

ne tuye Kunyenga

nous irons récupérer.)

Ici pour conjurer l'inévitable et récupérer l'âme » du condamné autant que pour protéger la famille de l'extermination (lufu lwa kabutu), l'évocation des esprits s'avère nécessaire. Le rite est constitué des chants, des paroles, de danses accompagnées des transes. La stratégie du guérisseur consiste à détourner l'attention, l'intérêt des esprits mauvais, en les poussant à se désintéresser de quelqu'un qui est- déjà « quasi » mort. Il ne sert à rien de tuer un mort. A ce propos BILONDA, M., (1980 :32) ⁽³⁾souligne que « le porteur de ce nom est supposé mort et la mort ne peut survenir à un cadavre, elle ne peut chercher quelqu'un qui est décédé ». Par ce subterfuge, un traitement adéquat garanti, le condamné peut bénéficier d'une chance de survie et même de gagner en longévité.

II. Du point de vue rituel. Contexte de gestation de Mbombo.

2.1. 1. Les rites de Mbombo (bwanga bwa Mbombo).

Le terme « bwanga » (fétiche), selon MALEMBA, M. (1979 :12)⁽⁴⁾ est « une technique qui permet d'identifier une maladie, de détecter ce qui nuit au fonctionnement normal du corps pour le bouter hors de celui-ci. Ceci afin de maintenir le corps pur et brûlant de santé ». La technique dont il est question ici consistait à protéger la femme et son fœtus menacés d'expulsion, de favoriser sa maturation jusqu'à la naissance de l'enfant. Ce traitement est administré par un guérisseur (Sha Mbombo) en un lieu isolé de la société.

2.1.2. La réclusion.

Conscient des effets néfastes de l'environnement physique et psychologique de la famille et de la société sur une femme qui n'arrive pas à garder les enfants, dès le troisième mois de sa prochaine conception, Sha Mbombo, le guérisseur, offre à Mwa Mbombo sa clinique comme lieu de retraite. Cela ne signifie pas que Mwa Mbombo n'a besoin de personne, mais plutôt qu'elle manque d'yeux spirituels pour distinguer parmi ceux qu'elle côtoie les amis des ennemis. Le proverbe : « cishi cidyadya lukunda, cidi munda mwa lukunda » (*la bête qui mange le haricot est lovée dans le haricot même*) est éloquent dans ce contexte.

Voilà qui explique le sevrage de Mwa Mbombo, dans une clinique située au fond du village, dont la clôture est formée d'arbres à esprits ou des arbres dédiés aux ancêtres ; c'est notamment, « le nkambwa, le cikusukusu », « mulemba : focus étranger, kapulwayi : pignon d'Inde ou *Jatropha curcas*, dilenga : canne d'Inde, citetateta : sorte de jonc, mungu : sorte de roseau, dibota : bananier sucré, dikonda : bananier plantin, cyomba : manioc, etc. » (C. FAIK, 1984, sept : 436) ⁽⁵⁾ et les plantes aromatiques telles que le cikota, le lwenyi, le cidibilwenyi ; plantes utilisées dans le traitement des maladies infantiles car supposées chasser les esprits mauvais.

L'usage de ces plantes dans le contexte rituel leur donne une fonction nouvelle, qui consiste à échanger des informations sans que le non-initié ne soit capable de les comprendre ou de les interpréter. Ces plantes jouent un même rôle que le signe linguistique.

Nous sommes de l'avis de C. FAIK (1984, Sept : 431), qui définit le symbole comme « tout signe (au sens large) représentant ou pouvant représenter une réalité, admise socialement et culturellement, située à un autre niveau ou à d'autres, liée à ce signe par un jeu de correspondances concrètes ou conventionnelles. ». Ce qui signifie que chaque signe possède en lui-même un contenu sémantique universel, une signification première. Selon un proverbe luba : « panu tudi biya kwenda bwernyi, ku bulala ke ku nzubu » (*Nous sommes passagers sur la terre, notre demeure est l'au-delà*), peut nous aider à receler le symbolisme des arbres à esprits. Car ce proverbe indique que le bébé, selon la cosmogonie luba vient du monde des esprits. Donc avant de naître, il est d'abord esprit. En vivant dans un enclos d'arbres à esprits, le fœtus, et un peu plus tard le bébé, se retrouve sécurisé parmi les siens. D'ailleurs l'image que reflètent ces arbres le témoigne. Certains sont robustes pendant que d'autres sont flexibles comme le bébé. C'est notamment le roseau qui, malgré la violence du mal, reste et survit. De même, un enfant né par les rites de Mbombo, malgré son apparente fragilité, résiste à toutes sortes de danger.

En ce qui concerne le bananier par exemple, son rôle protecteur n'est pas à démontrer. Car c'est en dessous de cette plante qu'on enterre le cordon ombilical des enfants. Et en plus de cela, le cœur de cet arbre est toujours posé entre les bras d'une

femme qui est morte à l'accouchement ou peu après, afin de l'empêcher de revenir chercher son enfant.

Ce symbolisme ne s'arrête pas seulement aux végétaux, il va plus loin même sur les autres objets matériels utilisés dans les rites. Tous ces objets servent à faciliter la communication entre le monde des esprits et le monde physique. Nous citons notamment le « lumbu », le « mbala » et le « cyota ».

Les « lumbu » qui signifient forteresses sont de petites huttes entièrement construites en paille assez spacieuses pour contenir chacune une personne. Leur nombre est proportionnel aux pensionnaires. Ce sont des logements à usage unique.

Le « mbala » est une case assez grande placée au milieu de « lumbu ». C'est la maison de retraite pour le guérisseur. Elle sert en même temps de dépôt de tout le matériel et produits utilisés dans les rites.

Parmi les objets gardés dans le « mbala », nous notons :

- 1 Le couteau (keela), arme qui sert à la neutralisation des sorciers. Les esprits (bakishi) s'en servent non pas physiquement mais symboliquement pour libérer les âmes sous l'emprise des sorciers.
- 2 Le kaolin (lupemba), est un produit multi-usages. On s'en sert pour purifier, soit pour neutraliser les sorciers. Dans le premier cas, il est frotté sur tout le corps de la parturiente et dans le second cas, on l'asperge autour de la parcelle au-delà de la case. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre pourquoi le « lumbu », une simple construction en paille, est qualifié de forteresses, une hutte imprenable ; parce que le kaolin rend l'action du sorcier inopérante.
- 3 Le cyota est un foyer qui sert aux veillées cérémonielles (cas de nouveau venu, menace de sorcier ou de maladie grave.) et à la préparation des fétiches. Il est placé devant le « mbala »

Ces plantes et matériel apportent la portée métaphysique de la génération de Mbombo étant donné qu'ils communiquent le caractère spirituel à cette génération.

2.1.3. Les cérémonies.

Le traitement rituel de Mbombo s'étale sur une longue période allant probablement du troisième mois de la grossesse jusqu'à la marche de l'enfant. Parmi les piliers de ces soins, l'on trouve la confession. Celle-ci s'avère une alternative consistant à reconnaître ses torts ou à clamer son innocence. C'est ce que semblent démontrer les paroles de la chanson

« Mwa Mbombo TONDA	<i>(La mère de Mbombo confesse-toi)</i>
Mwa Mbombo tonda	<i>La mère de Mbombo confesse-toi.</i>
Tondela Mbombo weebewe	<i>Fais le pour la survie de ton enfant</i>
(...)	<i>(...)</i>
Myanda nnya mucima anyi	<i>me confesser pour quel crime</i>
nya masandi ngende	<i>Pour vol ou adultère que j'ai commis ?</i>

Ces vers indiquent aussi que la femme doit révéler ouvertement de sa bouche toutes ses actions. Dans tous les cas, cette confession passe pour être une parole spéciale qui libère la conscience, l'esprit ; une parole qui fait la toilette intérieure de la malade ou du couple. C'est ainsi que lorsque la malade plaide coupable, elle peut obtenir l'absolution de ses torts. Deux proverbes soutiennent cette pensée :

- 1 « Mambu mitabuya adi bu mafuta » (*La reconnaissance de sa faute ressemble à un acquittement*). Ou encore
- 2 « Mwana mosha nzubu, kabatu ba mwelamu » (*Si un enfant brûle la maison, on ne peut pas le jeter dans ce feu ou encore on ne jette pas l'enfant avec de l'eau sale.*).
Donc la société est obligée de plaider pour quelqu'un qui reconnaît ses torts (udi utonda badi bamakwila) et dans ce cas le guérisseur est mieux placé.

Dans le deuxième cas, c'est-à-dire lorsqu'on est innocent, on doit faire le lusanzu qui vient du verbe kusanza signifie émonder. On coupe les branches inutiles d'une plante pour permettre à celle-ci de bien croître. C'est cette image empruntée à la végétation que reflète le lusanzu. Une parole qui arrache les charges inutiles qui empêchent quelqu'un de prospérer, de croître. Voici un cas type de lusanzu :

« Bakaaku, bataatu, nweni bonso bafwila ntelejayi

Mêma cyena mwiba cya muntu
 Cyena ne dibanza ne muntu
 Cyena mwangata mukaji wa muntu
 Kadi mbwa cinyi kwanyi ku mbelu
 Ndi mona anu kalaba kakunza
 Kwatayi nzoolu, ngelayi lupemba
 Nkwata baluma, nkwata bakaji, nnwinyika »

Trad. : *(Mes aïeuls, mes pères, vous tous les défunts écoutez-moi*

Je n'ai rien volé à autrui

Je n'ai pas des dettes d'autrui

Je n'ai pas séduit la femme d'autrui

Mais pourquoi ces décès interminables dans mon enclos

Veillez accepter cette poule et bénissez-moi

Que j'aie aussi des enfants, que j'enfante garçons et filles afin de perpétuer vos noms.)

On ne fait pas le lusanzu lorsqu'on se reconnaît coupable, sinon « diyi didi dikutapa » (*Ta propre parole te tue*) parce que tu l'as prononcé devant les esprits. C'est pourquoi pour faire le lusanzu, on tient l'eau et la paille, symbole de pureté.

Ainsi la confession constitue la clé qui permet au guérisseur d'agir. C'est le début même de la guérison comme l'indiquent les paroles qu'il prononce :

« Maalu onso anudi benza, apweka ne mâyi

Muntu kena mwa kubwela mulupangu emu

Nansha yeya mukishi, kena ufika mulupangu emu to.

Lupangu elu lwa Mbombo mujangi mwina Kayembe.”

(Tous vos torts sont absous

Personne ne peut entrer dans cet enclos,

Même le mauvais esprit, ne peut y accéder

Cet enclos est à Mbombo mujangi originaire de Kayembe).

Eu égard à ce qui précède, si l'usage de la parole est le propre de l'homme, nous reconnaissons aussi avec MUFUTA K. (1978 :19) que « (...) si tout homme est censé capable de parole, tout celui qui use de la parole n'en pas nécessairement la maîtrise. »⁽⁷⁾ Ainsi s'établit un triangle de communication entre la malade, le guérisseur et les esprits (bakishi). La malade s'adresse au guérisseur et ce dernier à son tour parle au nom de celle-ci aux bakishi qui font rejaillir leurs paroles sur la malade.

Après ces paroles, le guérisseur frotte tout le corps de sa parturiente de kaolin (lupemba) en guise de purification et enduit sa tête de « budinta », une pommade qui symbolise la continence. Mwa Mbombo change d'accoutrement en arborant un tissu de raphia orné des peaux de petits mammifères comme le tarsier (kabundi) et l'hyène (mukenge). Le choix de ces bêtes s'explique par le fait que le tarsier est l'expression d'une vie pétillante et l'hyène se complaît dans la pourriture (le cadavre). Donc le tarsier annihile les effets de l'hyène.

Aussi une corne fétiche est-elle remise à Mwa Mbombo. Celle-ci est portée à la ceinture suspendue à une ficelle en dessous du pagne. Cette petite corne de chèvre est remplie de bijimba (ingrédients constitutifs du fétiche). Pourquoi la chèvre ? MAFUTA P. (1968 :40) répond : « La chèvre symbolise un être innocent et sans malice. »⁽⁸⁾ Cependant, étymologiquement le mot « chèvre » vient de capra qui signifie caprice. Cela nous pousse à affirmer que le recours à la chèvre s'explique par le fait que c'est la bête la plus courante dans le domaine, mais aussi elle symbolise la vivacité de la vie. Voilà pourquoi sa partie la plus dure (sa corne ou la défense de la vie) est utilisée comme siège de bijimba.

Enfin avant d'installer Mwa Mbombo dans sa forteresse à reculons, le guérisseur l'enjoint à se conformer aux prescrits des fétiches.

2.1.4. *Les interdits.*

Tout ce qui vient d'être décrit ci-haut se fait dans un contexte d'interdits. La guérison totale dépend de l'efficacité de la parole qui, à son tour, dépend de l'observance des interdits. Par les interdits, le monde invisible agit et interfère avec le monde physique et fait sentir sa puissance. NGOMA BINDA (1976 :495) qualifie les interdits de « porteurs d'un message »⁽⁹⁾ un message en rapport avec l'individu lui-même, avec l'individu face à autrui et à la nature.

Ces interdits sont répartis en trois catégories :

a. *Les interdits sexuels.*

Mwa Mbombo étant recluse, la continence est de mise chez elle durant tout son séjour dans les rites. Lors de ses visites son mari ne peut la toucher même pour la

saluer. Les rapports sexuels, croit-on, souillent et déconcentrent. Ainsi, cet interdit poursuit l'objectif de mâter la chair indocile, favoriser ainsi une disposition d'esprit et une manière orientée vers le monde des esprits ou la communication aisée.

b. Les interdits alimentaires.

Ceux-ci viennent souvent de la crainte de ressembler à ce que l'on mange, de consommer quelque chose qui entre dans la composition du fétiche (une relation totémique) ou encore l'organe des animaux ressemblant à la partie malade du corps. D'où un lien analogique évident se dégage entre les caractéristiques de la maladie et les aliments prohibés. C'est entre autres les aliments dont l'aspect a trait à la mort, au sang, à la faiblesse et à la pourriture.

Il en va des bananes. A cause de la pratique qui consiste à les enterrer pour qu'elles mûrissent vite, elles sont interdites car leur enterrement ressemble à celui des cadavres humains. Pour la même raison Mwa Mbombo ne mange pas les aliments emballés ou conservés dans l'écuelle. La viande fraîche évoque le sang, symbole de l'hémorragie à la base de l'avortement et la viande de l'hippopotame pour des raisons totémiques, sont toutes deux prohibées. Les légumes rampant comme ils donnent l'image de faiblesse, ainsi que les aliments fermentés (cyomba cya kabyola), qui évoquent la pourriture, sont exclus des mets de Mwa Mbombo. Elle ne doit pas non plus boire l'eau de pluie ni cueillir les légumes mouillées par cette dernière. Car elle est porteuse d'orage. Boire de son eau serait accepté les difficultés qu'on voudrait justement éviter et dont constitue l'image.

c. Les interdits de conduite.

Etant donné que le mal est lové dans la société ou du moins parmi les individus, la réclusion renforce son immunité et celle de l'enfant avec l'aide des bakishi. Pour cela, Mwa Mbombo doit se replier sur elle-même et renoncer à l'altruisme : elle ne doit pas partager (sa nourriture, son eau, son feu...). Elle est tenue de ne pas fréquenter les siens, les lieux publics, d'éviter de traverser les carrefours et les bifurcations, de fréquenter le marché ; car ces lieux sont prisés par les sorciers pour y piéger les gens. Mwa Mbombo ne doit pas se bagarrer ni même assister à des scènes de bagarre. Elle doit se réveiller tôt pour assister à la naissance de la vie et se coucher tôt également pour

éviter d'assister à la mort de la vie. Elle est soumise à la discrétion et au silence lorsqu'elle va puiser l'eau à la source. Pour cela elle est obligée de le faire très tôt. A son retour à la clinique pour briser le silence, elle doit tendre un brin d'herbe à une personne qui le brise en guise de rupture du silence. Pourquoi cette économie de la parole ? Un autre proverbe dit : « Lusanzu ndukulu » (*Le lusanzu est supérieur (au dessus de tout) bwanga cidingishilu » mais le fétiche est un trompe l'œil*).

Un autre proverbe renchérit en disant : « muntu yonso badi ba mushibeya anu ne lusanzu » (*celui qui trébuche en parole ouvre la voie aux méchants*). Ces deux proverbes opposent les deux faces de la parole : elle peut guérir tout comme elle tue. Pour ne pas anéantir l'effet du fétiche, on doit économiser la parole afin de ne pas donner prétexte aux ennemis.

Toutefois, pour éviter que la parole contenue n'explose Mwa Mbombo chante beaucoup et à travers les paroles de ses chansons, elle parle au guérisseur, à la société (pas directement mais en s'adressant à la cantonade) et à son enfant cette fois-ci par des berceuses appropriées. A ce propos, l'on note que ces berceuses sont un moyen efficace de palier à un interdit pas le moindre, celui de veiller à ce que l'enfant ne pleure. Car les sorciers et les hommes haineux peuvent lui causer du tort en captant sa voix. D'ailleurs, il n'est pas indiqué dans la culture Luba d'appeler quelqu'un par son nom la nuit. Ainsi pour étouffer la voix de l'enfant, la mère doit le porter contre son sein et lui chanter des berceuses.

Cela n'est pas étonnant que l'une des berceuses ait pour thème : « **Kanuntucidi Mbombo** » (*que personne ne frappe Mbombo*).

A côté des fonctions ci-haut citées, les paroles chantées décrivent les différentes étapes des rites et leurs fonctions (rappelle les interdits et leurs modes d'arrangements en cas de non-respect...). Donc les paroles chantées ont une fonction pédagogique (permet la rétention).

Bref Mwa Mbombo chante beaucoup pour protéger son enfant, pour se libérer elle-même afin de sortir une parole propre, mais aussi pour se libérer des tensions psychologiques.

Comme on peut le constater, l'interdit le plus grand qui enveloppe tout le reste est celui relatif à la parole. C'est ce qui explique la réclusion. Mwa Mbombo ne communique pas avec la société, communique très peu avec les autres femmes recluses avec elles. Elle ne peut communiquer qu'avec le guérisseur. De ce fait, cette économie de parole donne une densité à cette dernière.

Dans ce contexte, la parole prend un circuit triangulaire comme nous l'avons évoqué ci-haut. Une parole qui a pour effet visible le maintien, la croissance de la grossesse et la naissance de l'enfant.

Pour terminer, lorsque le guérisseur juge le moment opportun pour libérer sa patiente et son enfant, il lève les interdits et invite le couple à faire les dernières imprécations (jurons) suivantes :

« Wet'ewu mudila mpiku

Muntu udi wela moyo kudi mwan'ewu

Asangana kupweka ne Lubilanji apweka

Ni taatwenda, ni maamwenda pikala udidila.

Asangana kufwe afwe »

Trad. : « *Pour cet enfant nous jurons*

que celui qui lui en veut

coule dans le Lubilanji

*Que ce soit son père ou sa
mère au cas où il serait
sorcier*

qu'il meurt. »

CONCLUSION

Comme nous l'affirmions en terminant notre introduction, l'enfant Mbombo vient au monde où il vit davantage grâce aux forces métaphysiques qu'à d'autres choses. Les propos qui précèdent éclairent tout un contexte spatial, matériel et humain, lequel est tenu par la force de la parole. Il met en relation le monde physique dont dépend l'issue de l'opération.

La parole ici joue un rôle central à plus d'un égard. Il s'agit d'une parole libérée sous forme d'absoute (libération), d'exorcisme (quand on chasse les mauvais esprits) également d'économie de la parole. Ceci permet au langage d'agir sur la réalité et permettre à celui qui produit à un énonciateur d'accomplir une action. Ainsi les actes des

paroles accompagnant les rites de Mbombo sont perlocutoires, dans la mesure où selon Jacques MOESCHLER et AUCHIN (1997 :137), « accomplit par le fait d'avoir dit quelque chose et qui révèle des conséquences de ce que l'on dit ». Et le succès de cette opération repose sur le fonctionnement optimal du circuit triadique de la parole.

Tous ces faits nous font croire que l'enfant Mbombo relève d'une génération métaphysique.

BIBLIOGRAPHIE

1. BILONDA, M., *Littérature orale et initiation féminine chez les Luntu*, Mémoire, UNILU, Faculté des Lettres, Département des Langues et Littératures Africaines, Lubumbashi, 1980
2. C. FAIK Nzuji, « Les symboles dans les cultures africaines » in *Zaire Afrique* 24^{ème} année, n° 187, Septembre 1984.
3. J. MOESCHLER et A.AUCHLIN, *Introduction à la linguistique contemporaine*, Armand Colin, 1997.
4. KATENDE, C., *Voilà la nouvelle lune, dansons*, CEEBA, Bandundu, 1977
5. MALEMBA, M., *La classification des maladies dans la médecine traditionnelle chez les Luba lubilangi*, Mémoire, UNAZA, Faculté des sciences sociales, Campus de Lubumbashi, 1979
6. MUFUTA, K., *Etudes approfondies d'une littérature africaine orale, littérature luba*, notes de cours polycopiées, UNAZA, 1977-1978
7. MUFUTA, P. *Le chant Kasala des Luba*, Julliard, Paris, 1968
8. NGOMA, B., « Herméneutique des quelques interdits et structures de défoulement en société Yombe » in *Zaire Afrique*, n°108, Octobre 1976.
9. SMAL, G.A et MBUYI, J.W., *Femme congolaise réveille-toi*, chez les auteurs, (Sd)